学术专论

清代皇权对儒家道统原义的辩难和消解

——雍正朝文字狱新探

孟　尧

[摘要]　文字狱是观察清帝应对道统挑战、建立“治道合一”的重要窗口。学者们已注意到清帝打击和收编道统的策略，但对其具体机制的论述尚不充分。本文重新考察雍正朝文字狱，发现雍正在承认理学治道观的前提下，诉诸内在心性，辩难士人援引儒家“文字”的道统解释，以“心”的践履为呈露“道”的前提，消解了道统的知识标准，将自身统治安置在儒家学理的内部。这种策略蕴含着以儒家学理为真实知识的深层观念，超越了皇权对道统的摧折或改造，是一种真正的“内部路径”，提示了重审清初政治、思想和政治文化的新视角。

[关键词]　雍正　杨名时　文字狱　《大义觉迷录》　《驳吕留良四书讲义》

[中图分类号] K249.2　[文献标识码] A　[文章编号] 1002－8587（2022）－03－0107－013

文字狱是清代的标签之一。[①] 文字狱由“文字”引发；尽管具体情况各有不同，但那些最重要的案件中，总隐含着士人依据儒家经典、圣贤之言、学者著述等道统“文字”评判治统的理学传统，以及清帝对它的无情摧折，最终指向“治道合一”的“圣王”权威。[②] 现有研究已经很少将文字狱的恐怖看作皇权扩张、“士人精神”退缩的直接原因，而是将它置于清帝建立正统性的大框架下看待，更重视其对道统的收编改造。[③] 不过，这仍未完全超出权力的视角。在这些论述中，仿佛清帝只要熟知并操纵儒家思想，就能使士人对现实中的皇权心悦诚服，放弃道统的解释权；这容易使人认为，道统是一种话语权，“治道合一”则被简化为意识形态建构的过程，

[收稿日期]　2021－07－26

[作者简介]　孟尧（1990—　），男，中国人民大学清史研究所博士研究生，北京 100872；762022374@qq. com

① 对清代文字狱研究的总体回顾，可参考张兵，张毓洲：《清代文字狱研究述评》，《西北师大学报》（社会科学版）2010 年第 3 期。代表性的成果有郭成康、林铁钧：《清朝文字狱》，故宫出版社，2017 年。重视政治和文化视角的研究，则有费思堂：《清代的文字迫害和“制造异己”模式》，白寿彝主编：《清史国际学术研讨会论文集》，辽宁人民出版社，1990 年，第 531－553 页；叶高树：《清朝前期的文化政策》，稻乡出版社，2002 年；王汎森：《权力的毛细管作用：清代文献中“自我压抑”的现象》，《权力的毛细管作用：清代的思想、学术与心态》，联经出版事业股份有限公司，2013 年，第 393－500 页；等等。

② 经典的表述是钱穆：《国史大纲》（下），《钱宾四先生全集》第 28 册，联经出版事业公司，1982 年，第 968－970 页。

③ 例如杨念群：《何处是“江南”：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，生活 · 读书 · 新知三联书店，2010 年。

背后仍是皇权施加的外部压力。[①]

文字狱是清代皇权对道统的压抑，也是对它的重塑。本文将考察查嗣庭案、杨名时案、曾静吕留良案三起案件的若干细节，说明雍正帝如何在儒家学理内部诉诸“心”的原理，辩难和消解士人以“文字”为道统尺度的思想方法，并将自身的正当性植根于理学治道观中，尝试在权力威压和意识形态建构之外，提示文字狱包含的一种“内部路径”。

一、应对挑战的方式：以“心”辩难“文字”

查嗣庭案、杨名时案和曾静吕留良案都位于雍正与士人的冲突之中，它源于雍正的用心行政与儒家观念的分歧及其引发的对其道德和政治的道统批判。[②] 值得注意的是，面对这些挑战，雍正并未否定儒家知识的正当性，而是强调士人的“心术败坏”，并暗示，以儒家“文字”为衡量政治的标准，正是“私心”的根源。

查嗣庭案曾以“雍正去头”的传说闻名，学者们已经恢复了此案的面貌，[③] 即雍正怀疑礼部侍郎查嗣庭典试江西期间所出的试题涉嫌“悖谬”，又在其日记中找到“妄悖不敬”“怨讪诅咒”之语，定为大逆，因查嗣庭已病死狱中，戮尸枭示，家人得罪。[④] 这种对“文字”的高度敏感，折射出雍正对自身偏离儒家标准的自觉：他认为“君子不以言举人，不以人废言”一题，意指用人上的轻进轻退、任用私人；[⑤] 策题说“君犹心腹”，是“不知有君上之尊”，暗含对皇权扩张、裁抑士人的讥议；京察谢表一题，是对察察为明的“怨望”；“勤始怠终，勉强自然”，则是以雍正“励精图治，欲使天下臣僚振作奋兴，去其怠玩”，为“人欲用事”。[⑥] 而其日记中对政治的非议，更是指责雍正“求治太速”，“不能深信督抚”，“权术驭下”；役使文人，变乱法度，求言不诚，全属私意用事，将带来政治和人心的破坏。[⑦]

在雍正看来，查嗣庭的观点代表了“浙江士人”乃至“科甲朋党”的共识；当他说查嗣庭像汪景祺那样以“年号凡有‘正’字者皆非吉兆”时，所谓“咒咀”不止于“狂悖无影响”的咒骂，而是蕴含着士人对雍正“失德”及其命运的判断。雍正面对的问题是，这些“讥刺”要么是儒家经典的语句，要么是根基深厚的“正论”，蕴含着道统对其政治的评判；他承认，在这种舆论氛围中，查嗣庭的言论可能被认为是“出于无心”，并非有意讪谤。[⑧] 因此，直接惩处查

---

① 黄进兴：《清初政权意识形态之探究：政治化的道统观》，《优入圣域：权力、信仰与正当性》，陕西师范大学出版社，1998年，第99–141页；杨念群：《“天命”如何转移：清朝“大一统”观再诠释》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2020年第6期。

② 雍正与士人的矛盾，参见冯尔康：《雍正传》，上海三联书店，1999年，第255–290页。

③ 主要有顾真：《查嗣庭案缘由与性质》，《故宫博物院院刊》1984年第1期；李国荣：《雍正朝“维民所止”试题案考》，《明清论丛》第13辑，故宫出版社，2014年，第167–175页；李圣华：《查嗣庭案新论》，《浙江社会科学》2013年第7期；等等。

④ 中国第一历史档案馆编：《雍正朝起居注册》第1册，雍正四年九月二十六日，中华书局，1993年，第789–793页。《内阁等衙门为审结查嗣庭大逆不道奏事题本》，雍正五年四月二十四日，转引自张书才：《查嗣庭文字狱案史料》（下），《历史档案》1992年第2期。

⑤ 《雍正朝起居注册》第1册，雍正二年闰四月十四日，第228页；《云南巡抚杨名时奏报凛奉严纶恭陈忱悃折》，雍正五年闰三月二十一日，中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第9册，江苏古籍出版社，1989年，第491页。

⑥ 《雍正朝起居注册》第1册，雍正四年九月二十六日，第789–792页；雍正四年十月十六日，第826页。“求治太急，还是人欲用事，必无欲然后可以言王道”语出熊赐履，见中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》第1册，康熙十二年八月二十六日，中华书局，1984年，第115页。

⑦ 《雍正朝起居注册》第1册，雍正四年十月十六日，第820–827页。尽管雍正说“查嗣庭日记于雍正年间之事无甚诋毁，且有感恩戴德之语，而极意谤讪者，皆圣祖皇帝已行之事也”，但实际上，他批评的政策都在雍正朝得到了延续和强化，仍是对雍正的非议。《雍正朝起居注册》第1册，雍正四年十一月二十七日，第866页。

⑧ 《雍正朝起居注册》第1册，雍正四年九月二十六日，第790页；雍正四年九月二十六日，第792页。

嗣庭是不够的，必须消解士人言说本身的正当性。

雍正的思路是诉诸于“心”。他在查嗣庭的日记中找出了四个要点：记载不敬，幸灾乐祸；捏造灾异，痛诋满洲；夤缘请托，科场关节；讪谤康熙的用心行政。这又指向两个方向，即私心怨望、钻营结党，以及“不愿为本朝之民”的“大逆不道”。雍正认为，这足以说明查嗣庭“逆天负主”，违背了基本的儒家伦理，是“无人心”的禽兽；根据这“心术败坏”的“种种实迹”，查嗣庭就不是“以文字获罪”，“若仍加朕以深刻之名，亦难措辞矣”。①

这里的关键是，“心术败坏”恰是援引道统的结果。他将查嗣庭的“不敬”“悖谬”“狂妄”描绘为一种“习染之私”，即士人“自矜其私智小慧，傲睨一世，轻薄天下之人”，自认为掌握道统，可以评判政治。雍正说，“读书所以明理，讲求天经地义”，圣人之“道”的核心是“知有君父之尊，然后见诸行事”，而“非仅欲其工于文字也”。以“文字”为道统的标准，就将走向偏执胶固的私心，“挟其笔墨之微长，遂忘纲常之大义”。雍正宣布，“心”才是“道”的核心：将“此心检束，循理而行”，便能去除“私智”，回归正道，否则，最熟悉儒家思想的士人也正是“习染既深”，用心于外，“埋没本良”，“遂致昧纲常大义”。②

这表明，雍正采取了这样一种论述策略：以儒家为正当的思想资源，但只有尊君亲上的“公”“诚”之“心”方能把握其中的“道”；反之，若谨守“文字”，在夷夏之辨、王霸义利的论说上揣摩“道”的意义，据此非议君上，就是“私智小慧”、“浇薄乖张”的“心术不端”。查嗣庭以儒家标准衡量政治的行为本身，表明他以“文字”遮蔽了“良心”，标榜科甲，蔑视君上，以致不敬之意不觉露于笔端，“痛诋满洲”“大逆不道”，“借端诬谤”“泄其不服本朝之心”，“种种实迹”都指向妄自尊大的偏私；③而“丧心蔑义之人，其是非岂有定准”，④其根据儒家“文字”评判的“失德”，就变得毫无意义。通过用“心”瓦解“文字”的权威地位，雍正得以重塑道统的意涵，反而证明不拘泥“文字”的用心行政，正源于合乎“道”的“至公至正”之“心”；它并不是对道统或士人的直接攻讦，而是通过对其意涵的辩难消解了其外在尺度。

这在杨名时案中得到了更直接的表达。此案少受重视，只被视为皇权迫害士人或满汉文化冲突的典例。⑤ 杨名时是一位理学名臣，“有名人物”，“诸汉人之领袖”，以学术、操守和经世著称，雍正初任云南巡抚、云贵总督等职。⑥ 查嗣庭案前，雍正将他作为科甲名臣的代表之一，警告其不得为“但洁己而不奉公”的“同流合污之乡愿”，应效法李卫、田文镜等“能吏”实心任事，整饬官民。⑦ 接下来，由于种种原因，杨名时成了雍正整肃士人的抓手，罗织罪名，革职会审，横加折辱，定为巧诈沽名的“假道学”“真光棍”，终雍正朝戴罪云南、破家赎罪，以儆科甲。⑧

---

① 《雍正朝起居注册》第 1 册，雍正四年九月二十六日，第 792–793 页。

② 《雍正朝起居注册》第 1 册，雍正四年九月二十六日，第 793 页；雍正四年十一月二十七日，第 866–867 页；雍正四年十二月十七日，第 891 页。

③ 《雍正朝起居注册》第 1 册，雍正四年九月二十六日，第 791–793 页；雍正四年十月初五日，第 803 页；雍正四年十月十六日，第 822–824 页；雍正四年十二月十二日，第 884–887 页。

④ 《雍正朝起居注册》第 1 册，雍正四年十二月十二日，第 886 页。

⑤ 最重要的是郭成康：《政治冲突与文化隔阂：杨名时案透视》，《清史研究》2002 年第 4 期。

⑥ 《云贵总督鄂尔泰奏钦奉朱谕暨遵旨差员护送陈时夏之母往赴苏州折》，雍正四年十二月二十一日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 8 册，第 710 页；李塨：《送杨公宾实贵州布政序》，《清代碑传全集》第 1 册，上海古籍出版社，2018 年，第 158 页。

⑦ 《上谕内阁》，雍正四年七月初八日，中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文谕旨汇编》第 6 册，广西师范大学出版社，1999 年，第 301–302 页。

⑧ 王锺翰点校：《清史列传》第4册，中华书局，1987年，第1052–1053页；徐用锡：《杨凝斋先生名时传》，《清代碑传全集》第 1 册，第 157 页；《云南总督鄂尔泰奏覆为杨名时所愚缘由并抒愚悃折》，雍正六年三月初八日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 11 册，第 860 页。

杨名时案通常不被视为文字狱，但它与文字狱十分相似：以“文字悖谬”的方式得罪，并与治道关系直接相关。雍正发现，杨名时非但不承认自己之为“乡愿”，反而暗示雍正教诲群臣、严察属员、任用能吏、整治科甲是“佞与利口，无礼、不逊，及徼、讦为智、直之流”，“不持平则虞偏胜”“果敢而窒”，将“圣人之恶”的矛头对准雍正。在雍正看来，这是“朕整理科甲积习，伊挺身乐为领袖”。一旦认定杨名时“下流讪上”，他的“一字一言”，就“皆怀诡谲强梁，一味讥讽文章”：误将朱批载入题本，是“其心中以为不当有密奏密批之事”；颂恩准陈时夏与老母团聚“缙绅莫不羡为奇荣”，是讽刺他以“沽誉畏谤之心”，行“虚诈钓誉之事”；自认过错而称“使过之仁”，是“别有用意”，暗示雍正为“权谋术数之流”，“貌为颂扬而隐含讥刺”。[①] 雍正说“非朕刻苛，向来尔等之春秋，朕所深畏，一字之意，朕不能忽也”，可见他对儒家“文字”挑战的深刻感知。[②]

杨名时是理学名儒，“不畏无文之罚”，必须“治其假誉”，否则“返成伊千百世之真名”。[③] 雍正仍采取以“心”瓦解“文字”的策略。与通常的认识不同，雍正的注意力不在于证明他是“要钱”的“假道学”，而是以杨名时对指控的反应折射其“悖逆实迹”：他故意将鄂尔泰已经奏明的银谷借欠归罪于杨名时，说他“苟且因循，置国家之事于膜外”，以致“阖省钱粮仓谷，遂至亏空如此之多”；[④] 而待其认罪，又将鄂尔泰的奏折发出，宣布自己早知杨名时并无亏空，但他必然毫不辩解、代人受过，彰显雍正的“遏抑下情”“屏拒谠论”“枉罪无辜”，“以为此事我本无过，天下自有公论”，“愈彰其平日居心之狡狯不忠”。[⑤]

这里的逻辑是，要消解儒家的挑战，只发现个人道德的缺陷是不够的，还必须说明这种缺陷来自理解道统的方式。在雍正看来，杨名时用儒家“文字”评判自己，就表明他将“文字”看作道统的真意。藩库亏欠与杨名时无关，[⑥] 但雍正对此事的追究，正符合儒家标准下“聚敛”“苛刻”“拒谏饰非”的“失德”表现，而指控杨名时苟且因循、亏空钱粮，又合乎其理学形象在“功利”眼中的投影。通过诱使杨名时承认这一“罪名”，雍正可以说明，他是在“文字”上理解“圣贤之明训”，以“谄媚”同官、属员、绅士、兵民为“当然之理”，“惟以迎合上意者为非”，遮蔽了“公”“诚”之“心”，以致“颠倒是非”，认定雍正为行功利、好权术的霸主，以归过于上彰显自身，“只图沽一己之虚名，而不知纲常之大义”，“其心实愿父为瞽瞍以成己之孝，君为桀纣以成己之忠”。对“忠孝”的追求反而背离了君父，就是“以盗名之邪念，至欲以君父成己之名”，“但知有己而不知有人，并不知有君”，不得“靦颜自命为读书人”。[⑦] 由此，受到瓦解的就不只是他本人的形象，而且是对以“文字”为道统的认识本身。

---

① 《云贵总督杨名时奏恭奉谕旨并陈谢悃折》，雍正四年九月初四日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 8 册，第 52 页；《云南总督鄂尔泰奏覆为杨名时所愚缘由并抒愚悃折》，雍正六年三月初八日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 11 册，第 860 页；《云贵总督杨名时奏恭奉谕旨并陈谢悃折》，雍正四年九月初四日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 8 册，第 52 页；《雍正朝起居注册》第 1 册，第 862 页，雍正四年十一月二十五日；《云南巡抚杨名时奏覆委员护送陈时夏母亲前赴苏州折》，雍正五年闰三月初八日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 9 册，第 409–410 页；《雍正朝起居注册》第 2 册，第 1474 页，雍正五年九月十三日。

② 《云南总督杨名时奏报凛奉严纶恭陈忱悃折》，雍正五年闰三月二十一日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 9 册，第 491 页。

③ 《云南总督鄂尔泰奏覆为杨名时所愚缘由并抒愚悃折》，雍正六年三月初八日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 11 册，第 860 页。

④ 《上谕内阁》，雍正五年十二月二十日，《雍正朝汉文谕旨汇编》第 7 册，第 195 页。

⑤ 《雍正朝起居注册》第 3 册，雍正六年四月十三日，第 1931–1932 页。

⑥ 《云南总督鄂尔泰奏陈挪借藩库钱粮情由并请严查议处折》，雍正五年十二月十三日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 11 册，第 234–238 页。

⑦ 《雍正朝起居注册》第 2 册，雍正五年六月十五日，第 1315 页；《雍正朝起居注册》第 3 册，雍正六年正月二十三日，第 1744–1745 页。

在雍正看来，这种策略之所以能“治其假誉”，是因为它暗示，遵循儒家“文字”本身就是心术败坏的来源。他认为，杨名时必要以“向来夙望”，“固其党庇恶习，抗违朕意”，未必出于有意识的谋划，而是沉溺于“寻章摘句之腐迂”的“空文章”，“先存成见，怀挟私心”，使闻见之知遮蔽了本有的良心，以致“虚伪偏执，怙过饰非”，“自许圣贤”，实则是“不能正己而正人”，无法理解雍正的用心行政才是真正的“圣贤之意”，“非圣门中人物，为名教中罪类”。[①] 既然杨名时的“诈伪”是在依据“道统”抗拒皇权的过程中展现出来的，它就直接将士人对道统知识的尊崇变成私心的来源，也就将道统的原义从“文字”转换为了“心”。因此，它构成了对士人“歼其渠魁”的“有文之罚”。[②] 杨名时始终不肯承认自己“巧诈居心”，此案也最终不了了之，但这绝非道统在治统面前争得的最后尊严;[③] 既然问题在于对“文字”的“偏执”，那么杨名时愈抗拒治统，就愈彰显出其“下愚不移”。[④]

查嗣庭案和杨名时案的迹象，揭示了雍正以道统原义的辩难消解儒家挑战的思路。在曾静吕留良案中，雍正的“出奇料理”同样表现出这种“文字”与“心”的分划。他赦免曾静而严惩吕留良，原因正在曾静是“山野穷僻，冥顽无知”，[⑤]“蔽锢陷溺于吕留良不臣之邪说”，一旦“明白晓谕”，“祛其迷惑”，便毫不执着，悔过感恩，“皆本于良心之发见”；[⑥] 吕留良则“生于浙省人文之乡，读书学问”，“动以理学自居”，自认接续道统，对清代的“天命”之“德”视而不见。[⑦] 曾静误信“文字”而良心犹在，吕留良则故意撰述，私心偏执，据此，曾静的上书谋反“并无反叛之实事”，而吕留良的“私为著述”反而“律以大逆不道，实为至当”。[⑧]

在这里，问题并非“文字”，而是“心”。雍正对吕留良的痛斥只在其心术“实迹”，也并未销毁他的诗文书籍，尽管曾静从中获得了否定雍正乃至清代统治正当性的思想资源。他说吕留良的学说是以“悖逆不臣之心”，“盗袭古人之绪余，以肆其狂诞空浮之论”，“其人品心术若此，其言更何可取”，自然人人“窥其底里而嗤笑之”，因此自己关心的是“朝廷之大法”，而非“章句之末学”。[⑨] 对他来说，“文字”本身是无意义的。

这些迹象表明，雍正对文字狱的处置不止于外部的压制，而且以深层的“心”消解儒家“文字”的权威地位，指向对道统真义的分辨。考虑到“文字”是士人“以道抗势”的关键依据，这就类似一种意识形态的策略。但实际上，他不仅是在对士人秉持的道统意涵进行辩难，而且将它消解在了儒家的深层学理之中，具有一种观念上的真实性。接下来将在《大义觉迷录》和《驳吕留良四书讲义》的范围内考察相关问题，进一步说明，雍正是如何运用“心”阐释和捍卫“道”，形成一种较“文字”更深的道统原义，将其正当性安置于儒家内部的。

---

① 《云南总督鄂尔泰奏覆为杨名时所愚缘由并抒愚悃折》，雍正六年三月初八日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 11 册，第 860 页；《云贵总督杨名时奏恭缴朱批折》，雍正四年九月初四日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 8 册，第 53 页；《管云南巡抚事杨名时奏谢恩赐御书魏征十思疏一卷折》，雍正四年十二月十八日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 8 册，第 638 页；《署云南巡抚杨名时奏奉朱批沥陈下悃折》，雍正五年九月二十日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 10 册，第 691 页；《上谕内阁》，雍正五年十二月二十日，《雍正朝汉文谕旨汇编》第 7 册，第 195 页。

② 《云南总督鄂尔泰奏覆为杨名时所愚缘由并抒愚悃折》，雍正六年三月初八日，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 11 册，第 860 页。

③ 《清史列传》第 4 册，第 1053 页。

④ 《上谕内阁》，雍正五年十二月二十日，《雍正朝汉文谕旨汇编》第 7 册，第 195 页。

⑤ 《大义觉迷录》卷 4，四库禁毁书丛刊编纂委员会编：《四库禁毁书丛刊》史部第 22 册，北京出版社，2000 年，第 371 页。

⑥ 《大义觉迷录》卷 3，第 346–347 页。

⑦ 《大义觉迷录》卷 1，第 260–264 页；卷 4，第 371–372 页。《清世宗实录》卷 101，雍正八年十二月癸丑。

⑧ 《大义觉迷录》卷 3，第 354 页；《清世宗实录》卷 126，雍正十年十二月乙丑。

⑨ 《清世宗实录》卷 101，雍正八年十二月癸丑；卷 113，雍正九年十二月乙巳；卷 126，雍正十年十二月乙丑。

二、“收编”的纵深：雍正对理学治道观的承认

除了正统论和继位问题，曾静吕留良案也是儒家质疑雍正政治和道德的总爆发，[①] 雍正也将此视为对其本人和满洲统治的异见作一根本解决的契机。[②] 他通过《大义觉迷录》（下称《觉迷录》）进行了详细回应。它被刊刻颁布，广为宣讲，担负着彻底消弭批评、捍卫皇权正当性的任务，[③] 由此构成了一种治理实践，蕴含着雍正收编儒家思想、建构正当性论述的基本逻辑。

《觉迷录》已经得到充分研究；[④] 但它的一个基本要点少受重视，即作为预期阅读的完整文本，它既包含雍正的论述，也包括曾静的言说；双方的关系不限于批驳与被批驳，而且具有互文的性质。这种文本特征，使《觉迷录》既是对儒家挑战的消解，又是对它的保留和呈现。因此，重读《觉迷录》仍有意义：雍正在申明皇权绝对性的同时，又接纳了理学治道观的框架，表明他认为自己对“道”的理解可以在儒家学理的内部展开。

这里关注的是，曾静的言行虽有反满思想的外观，但当他说满人盗窃天位以致“天震地怒”“斯文厄运”，要找出“吾学中儒者”“聪明睿智人出来做主”，并以雍正为“失德”而不能“复三代”的暴君而上书谋反时，展现的仍是“不知学”的“英雄”“光棍”对“道”的伤害，是宋明理学的道统意识；因此，曾静才援引吕留良的理学观点，认为“叛逆”是担当道统之举。对此，雍正诉诸儒家元典，强调“皇天无亲，惟德是辅”，实现了“登生民于衽席，遍中外而尊亲”的清无疑具有上天认可的“德”；孔孟明伦立教，首在阐明“君臣为五伦之首，较父子尤重”，“中外臣民既共奉我朝以为君”，就要“归诚孝顺，尽臣民之道”，“尤不得以华夷而有异心”，否则就是“灭天理”的“禽兽”，[⑤] 从而论证了清代统治和皇权独尊的正当性。

但是，《觉迷录》不仅提供了这种单向的意识形态论述，还表现出内部的开放性。例如，“抚我则后，虐我则仇”是吕留良和曾静挑战皇权的基础之一，它根据政治和道德的合理性，将“尊君”置于道统的评判之下。对此，雍正一方面将“尊君”界定为绝对的伦理法则，另一方面，他又将“忠”立足于“德”之上，说“抚我则后，虐我则仇”是“顺天合理之人情”，“一定之情理，千古之通义”，并将这种“民心向背之至情”作为有“德”与否的依据，[⑥] 在理论上承认了道统的逻辑。

《觉迷录》收录的一场重要对话展现了这种张力。当时，雍正质问为何“同在戴天履地之中”，山西之民“实能视朕为后”，湖南则有“猖狂悖逆，肆恶构乱之徒”，“视朕如仇”；曾静做了下述回答，即尊君亲上是天命自然，臣民若不如此，那“固是民之无良”，但也往往源于“在上者不以民为子，或子焉而德惠偶有未洽于民，或及民而有司不能宣扬上意”。他的本意是说，山西军民“赴汤蹈火，亦不肯避”的急公好义，正表明雍正之“德”之“抚”何其诚挚深厚；但雍正意识到，这也等于说“民”无须为悖逆承担责任。他立刻宣布，“抚我则后，虐我则仇之语，亦非正论”，“君臣父子，皆生民之大伦，父虽不慈其子，子不可不顺其亲，君即不抚其民，

---

① 冯尔康：《雍正传》，第 269–286 页；王汎森：《从曾静案看十八世纪的社会心态》，《权力的毛细管作用：清代的思想、学术与心态》，第 341–392 页。

② 《大义觉迷录》卷 3，第 359 页。

③ 《大义觉迷录》卷 1，第 265–266 页。

④ 邵东方：《清世宗〈大义觉迷录〉重要观念之探讨》，《汉学研究》1999 年第 2 期；夏明方、吴密：《多重变奏中的灾异论与清代王朝认同：以〈大义觉迷录〉为中心》，“清代政治与国家认同”国际学术研讨会会议论文，2010 年；韩东育：《清朝对“非汉世界”的“大中华”表达：从〈大义觉迷录〉到〈清帝逊位诏书〉》，《中国边疆史地研究》2014 年第 4 期；杨念群：《“天命”如何转移：清朝“大一统”观再诠释》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2020 年第 6 期。

⑤ 《大义觉迷录》卷 1，第 260、267–277、285–287、296 页；卷 2，第 300、305、329 页；卷 4，第 385 页。

⑥ 《大义觉迷录》卷 1，第 260 页，第 263 页；卷 3，第 357 页。

民不可不戴其后”。

但是，雍正并未以“君臣大伦”直接斥责曾静，而是采取防御的姿态，累陈自己对湖南的仁政，说“朕于湖广已实尽其抚民之道”，“不意曾静辈犹视朕如仇也”。进一步，他说“抚我虐我”是人君自警之语，“良民必不忍存是心，惟奸民乃得以借其口”；曾静“于朕躬万无忍于指斥之理”，是因为“人情于亲戚朋友素相契厚者，或闻其子孙有过失，则必曲为之掩护”，何况君臣大义。雍正的意思是，即便自己失德，曾静也应该为之隐瞒辩护，而他竟一听诋毁雍正的谣言，便“不察真伪”，“肆为诬蔑，敢行悖逆”，“尚得谓有人心者乎”。[①] 言外之意是，“尊君”只是为“民心向背之至情”增加了一层“不忍”而已。

在雍正眼中，君臣关系以“道”为依据并非谬论。在论述“得天下之正莫如我朝”时，雍正宣布明亡于李自成之手，而清为明朝报仇雪耻，“得国较之汤武征诛，更为名正言顺”，故“道德感孚”，“民心率从”。曾静对此的发挥是，“汤武虽以仁兴，而君臣一伦犹不能脱然无憾”，“成汤不免有惭德，武庚不免以殷叛”，清则毫无瑕疵，“明臣汉人皆感激深切，乐为效力致死”。武庚之乱的“不免”，就表明即便在三代圣王治下，“武未尽善”这类“失德”带来“叛逆”也理所当然。同样，在《觉迷录》中，雍正对“尊君”的强调与“德”的资格经常成对出现，“朕之俯视万民，实如吾之赤子”，方能“清夜扪心”，自信“万无遭谤之理”。对曾静的指控，雍正曾有这样的表述：“若伊讪谤之语有一事之实，在朕有几微不可问心之处，则不但曾静当蓄不臣之心，即天下臣民亦应共怀离异之志。”[②] 这表明，雍正承认，“尊君”不等于对皇权的绝对服从；如果皇帝背离了“道”，“视朕如仇”也是“天理人情”。

这在对曾静叛逆动机的认识中有更清楚的表现。曾静先心服吕留良对封建井田、尊周攘夷的论说，又于雍正初年“复得谣言，叠叠惑乱”，才与“天荒地塌非人间”之语相印证，将“世道有不好处”归结于夷狄窃据华夏，上书岳钟琪行尊攘之事。这里的关键是，雍正的“失德”是连通夷夏之辨和叛逆之举的枢纽。由此，他在《觉迷录》中发展出一种对自身动机的解释。他说，自己感戴康熙的圣德，忠爱“起于心之不及觉，发于情之不容已”，而雍正初政，“大德尚未遍洽，即为奸言先入”，谣传其所为“皆与圣祖皇帝为仇为敌之事”，遂因君臣之伦重大，“痛当身受圣祖皇帝四十余年抚绥之恩，吃紧此义，不觉透骨彻髓，只思报效于圣祖，思为圣祖皇帝之忠民义士，于义合当为圣祖皇帝舍身致死，以是妄萌悖逆之念，甘蹈赤族之诛而不辞耳”。他将夷夏之辨置于工具性的地位，“逆书虽有其说，然亦是看得君父之伦重，故以是劝岳钟琪耳”，根本还是“感圣祖皇帝之深恩大德起念”，“即谓惑于吕留良之悖论，在当时尚属第二第三义”。[③]

这种“尊君”与反叛的同构，意味着君臣大伦并非单向的道德法则，还具有“道”的意涵。曾静曾说“人臣之择主，固如女子之从夫”，以雍正的神经过敏，却未对君臣大伦可以“择”的“谬论”加以驳斥，反而接受了他的进一步发挥，即岳钟琪“以文武全材”，“事圣神之君”，不止于“正女之从贤夫”，才“固无可叛之义，亦决无或叛之心”，[④] 同样潜藏着“是而义合则为君臣朋友，非而义离则引退，义绝则可为寇仇”的道统观点。[⑤]

“尊君”是雍正回应道统挑战的核心，却包含与绝对皇权脱榫的道统逻辑，就表明其立足而非外在于儒家思想的纵深。实际上，《觉迷录》保留了关于理学治道观的直接解说，说明雍正将它视为自身论述的组成部分。例如，曾静在回应雍正时，并未直接屈从于“尊君”，而是在儒家

① 《大义觉迷录》卷 2，第 321–324 页。

② 《大义觉迷录》卷 1，第 280–292 页；卷 3，第 346 页。

③ 《大义觉迷录》卷 1，第 287 页，第 293 页，第 296–297 页；卷 2，第 305 页，第 325 页。

④ 《大义觉迷录》卷 1，第 290 页。

⑤ 吕留良：《吕晚村先生四书讲义》卷 2，俞国林编：《吕留良全集》第 5 册，中华书局，2015 年，第 25–26 页。

自身的逻辑中加以阐发。他说所谓“君即不抚其民，民不可不戴其后”，是因为“在君之职，以天自处，所以一切寒暑怨咨有不屑计；而为臣为民者，一身之生杀，唯君所命，不敢以私怨生怼叛之心”。这似乎近于“君要臣死，臣不得不死”。但曾静接着解释说，朱子注“君使臣以礼，臣事君以忠”，云“二者皆理之当然，各欲自尽而已”，“玩‘理之当然’四字，见得臣之忠君，原从天出，不是报答君恩”，显然依据理学治道观的认识模式，将“尊君”与对现实君主的绝对从属剥离开。因此，曾静对康熙之“抚”的“后”和对雍正之“虐”的“仇”，正是君臣“本不相期待”，“彼此有当然各尽之道”的“天理”“通义”。①

又例如，雍正强烈反对“皇帝合该是吾学中儒者做”，说“岂有以韦布儒生，要自做皇帝之理”，此论是“将乱臣贼子，篡夺无君之事，强派在孔孟身上”；但同时，《觉迷录》又以未经批评的长篇大论，重申理学的经典论述：“天降下民，作之君，作之师”，“（非）君之外，另有一种道德高出天下者为师”，因此“必道德极天下之至，然后职位居天下之尊”；三代以下，“孔孟之道全德备，而世莫能用”，汉唐宋金元之君，“才智虽然有余，学问未免欠缺”，“发于政治，见于事功，未见得浑乎天理之正，而不能保其无一毫人欲之私”，“二千余年，孔道晦塞，未有能明能行”，全是“一种权谋术数之学”。②

由此，曾静解释道，“皇帝合该吾学中儒者做”是指“君临天下，必有孔孟之道德仁义，与程朱之理学精详”，治统必须立足于道统，方能获得“德”的正当性。皇帝不能垄断“道”，因为君臣内外，一理相通，“四书五经中，无一章不言及治天下的事”，源于“性分中功用之全，自然贯通到此”。孔孟程朱“敬君之至”，“尊君之极”，而“推事君之诚，无所不至”，所谓“吾儒最会做皇帝”就所言非虚，“禹、稷、颜子，易地则皆然”。因此，曾静宣布，自己只是“说出做大君的，原不是别样人可做，乃是聪明睿智而精深于学问道德的，正是看得君至重至大，轻易不得”。③ 它只否认了“孔孟要做皇帝”，却进一步强调治统必须遵循道统的要求。

这些内容被有意编制起来加以传布宣讲，意味着雍正确信其“德”具有道统的根基，能在理学治道观中得到普遍承认。在《觉迷录》中，他宣布自己的用心行政是“道”的展开，批评者是故为“议论之高险”，“乌知政治之大”；同样，“尊君”和“不忍”是“抚我虐我”展开的前提，若以之为“借口”，便是大逆的“奸民”。在雍正看来，《觉迷录》对儒家观点的辨难，具有澄清道统原义的性质。曾静对夷夏之辨、三代之制、君臣关系的理解是“错解经义”，“不过就语句言话上见得”；一旦摆脱这些表象，他就立刻发现，雍正就是自己苦心寻找、“聪明睿智而兼具五性之全德”、“圣心与孔子之心为一”的圣王。这一转变并非对理学治道观的抛弃，而是“此心自问毫无别为，皆是从知识闻见上差错起”，恰是抛开“文字”障蔽，正确领会“道”的“大义觉迷”。④

雍正接纳理学治道观为皇权赋予微妙的开放性，表明他在应对儒家挑战时，力图将自身的正当性和“尊君”的优先性渗透进儒家那富有活力的深层结构，将治道对立转化为道统意涵的内部分歧。一旦意识到，雍正对道统原义的辩难与消解位于理学治道观的内部，是以“心”替代“文字”的努力，它就具有学理上的严肃性。接下来就将考察《驳吕留良四书讲义》和《觉迷录》对士人经典诠释的解构，说明雍正的道统观念是如何在一种真正的“内部路径”中以“心”消解“文字”，为其“治道合一”建立思想根基的。

① 《大义觉迷录》卷 2，第 324–325 页。

② 《大义觉迷录》卷 2，第 300–301、330 页。

③ 《大义觉迷录》卷 2，第 301 页。

④ 《大义觉迷录》卷 1，第 260–261、275、279–280、288、294、297 页；卷 2，第 304 页，第 330 页；卷 4，第 386 页。

三、“内部路径”的学理层次：道统原义的消解与重塑

曾静吕留良案作为典型文字狱的部分，主要在吕留良，[①] 但其带给曾静最初灵感和深层动机的《四书》讲义语录，反而被置于边缘位置。在相关研究中，《驳吕留良四书讲义》（下称《驳书》）也未受到特别的重视。[②]《驳书》由朱轼等熟悉雍正观点的官方学者编纂，旨在捍卫《四书》的正统解释，并驳斥吕留良的理学论述；[③] 其内容无疑经过皇帝审阅，可以代表雍正消解儒家挑战的思路：重“文字”而轻“心”是吕留良学术悖谬的根源，造成了心术与道统的双重偏差。

尽管负有政治任务，但《驳书》基本是在学术脉络中展开的。朱轼等人对吕留良的定性是“笔舌之妄由其学术之伪，学术之伪由其心术之邪”。它宣布，吕留良操时文之业，论学或不顾义理圆融而妄加解说，以辞害义，或“摭拾先儒语，矜为独得”，或自树标靶，发其“狂言”，“粗浮浅鄙，毫无发明”，只是“泥其辞”而任意揣摩，“一味咆哮，耸人观听”，“只以求万钟而已”。例如，对本来浑然一贯的“尽其心者，知其性也，知其性，则知天也”，吕留良非要解为先知性知天、后尽心的僵化次序；对“一是皆以修身为本”，只有说出“直到大德受命，匹夫有天下”，才能说明修身的“全量”；甚至对孟子引“文王之治岐”言王政，也要从许东阳“文王未尝称王，而所行却是王政”语，推论到“王者不独指天子，诸侯能行王政便是”。朱轼等人说，这种将圣人浑融的“立言之旨”变为支离琐屑的做法，表明吕留良“于先儒语一毫不懂”，全是“私智穿凿”、玩弄笔头的“时文之法”，“语意凌乱”，“理亦隔阂”，“徒足以纷学人之志虑，而反晦经文之大旨也”。[④]

《驳书》认为，这反映了吕留良思想的深层问题。朱轼等人秉持清初理学会通朱王、由王返朱的一般立场，既反对空谈心性，又反对以词章训诂为“理”，主张以躬行践履贯通心物，把握“道”的真意。[⑤] 在他们看来，王学末流固然当辟，但标榜尊朱的吕留良则走向了极端，“辟王氏致良知之说，乃并所谓存心者而废之”，必要以“文字”知识为凭依，质疑“心”的道德动力和内在体验。因此，“不以心为本善，斯乃吕留良学术之大误”，“欲矫新建之差，而不知与孟子之旨去而千里矣”。[⑥]

根据这种论调，吕留良是以“心”只有“知觉”，结果“知自知，而物自物，各不相干”，“行仁蹈义，亦强以自外至”；他的理论总围绕着这种观点，即必须通过经典知识的审查，才能使“心”合乎“理”。《驳书》问，如果“心”无定准，“理”又如何安置？“离理而责心”固然不可，若“离心而求之天”，又以何为判断醇疵的尺度？朱子学的真谛是“圣人之心浑然一理”，“心为众理具备之心，理为心所包含之理”，“理皆本于天而具于人心”，可见“心”是内涵着“理”的内在根源；吕留良则以为“心在身外，理又在心外”，必要“将学问去笼络那放心”，只知用“人心”琢磨“文字”，不知发露“道心”，体认圣贤道理。这样，在朱轼等人眼中，吕

---

① 冯尔康：《雍正传》，第 285 页。

② 相关研究有胡楚生：《〈吕留良四书讲义〉与〈驳吕留良四书讲义〉》，《清代学术史研究》，台湾学生书局，1988 年，第 79–98 页；史曜菖：《单面的攻伐：试析朱轼驳斥下的吕留良——以〈孟子·梁惠王（上）〉为例》，《史汇》第 12 期，2008 年；王胜军：《为“心学”正名：〈驳吕留良四书讲义〉卮言》，《嘉兴学院学报》2020 年第 2 期；等等。

③ 《清世宗实录》卷 113，雍正九年十二月乙巳。

④ 朱轼等：《驳吕留良四书讲义》“奏折”，四库未收书辑刊编纂委员会编：《四库未收书辑刊》第 6 辑第 3 册，北京出版社，2000 年，第 610 页；“大学”，第 616 页；“中庸”，第 636、641 页；“上论”上，第 680、695 页；“下论”，第 720 页；“上孟”，第 734、736 页；“下孟”下，第 767、770、775 页。

⑤ 龚书铎主编，史革新著：《清代理学史》上卷，广东教育出版社，2007 年，第 111–123 页。

⑥ 朱轼等：《驳吕留良四书讲义》“中庸”，第 635 页；“上论”下，第 700 页；“下论”，第 727 页。

留良的《四书》解释完全是“开支离之径，废立本之功”，走向了以对外部知识的无根揣度为“道”的歧途，正是“朱子所讥训诂词章，俗学之尤者”。偏执“文字”与“私心”互为因果，“于此一差，则无处不差”，“言心言理，处处窒碍”，“于自己身上全不照管”，“失其本心”，结果“心”与“文字”两相失却，“由其心之蔽溺而不觉辞之流遁也”，是“留良受病之根本”。①

通过将吕留良的学说纳入以章句训诂替代内圣工夫的常见误区，《驳书》将它界定为皮毛破碎的时文俗学，其以“道”自任，分析夷夏、治道、君臣的“微言大义”也根本是“不得于言而勿求诸心”的告子之学。② 这样，他不是肩负而是背离了理学，据此捍卫道统，评判治统，显然是荒谬的。

这对捍卫正统已经足够。不过，朱轼等人不只在理论上建构吕留良的错误，更根据“心”的深层机理，在其“似是而非”的论述中揭示吕留良的私心妄动，展现出其视角的真实性。例如，《驳书》以吕留良严辨理欲的“正论”为其“心”之偏差的证据。吕留良非常警惕“俗学”的混淆，担心人们将“心”的轻易体验误认为“仁”，警告“利之根源原从仁中生出”，“权术家之事功经济，皆自以为仁”，若无“义”的规制，则“仁”全是私欲；他强调“父子从仁中来，故不讲是非；君臣从义中来，故专论是非”，要以“道”事君，必须用“是非”之“义”规制“仁”，以圣贤规矩为尺度，随时检点内心，判别义利，以免自以为得“尧舜之心”，实际上是无“义”之“仁”的私欲潜长。③

尽管概念模糊，但这合乎理学对心性工夫的严格要求。《驳书》并未否定这种辨析，而是以“浑融”驳斥“分析”，将矛头指向其背后的认识方式。它说，仁义同存于君臣父子，是非与情感合一，在“心”的践履中自能达致至当，无须也不能在“仁”外单提出“义”来；吕留良偏要区别其间，恰恰反映了他否认“心”具有统合仁义的能力，只能把“义”与“仁”、“君”与“父”强行分开，在“仁”外寻求“义”的标准。④ 人只有一心，如果带着对父子、君臣、仁义的刻意分殊，以此审视内心，评判现实，决定行动，那就必然是“另起一心”，使“伪”替代了“诚”。

又例如，吕留良认为，诸如“交谪”“养廉”“厚生”“患盗”“足民”“使民”“勋业”，乃至“天下归仁，天下归心，邦家必达，邦家无怨”之念，“凡以功效言者”，就都属功利之私，必须摒去，方是王道。《驳书》则认为，这看似严辨心术，实则只是“文字”上的私心揣度。它的观点是，养廉、理财、厚生、使民、缉盗，都是王道中本有之义，“审天下人情所在，而有以致之”。只要承认“心”有定准，它就“至大无外”，涵盖了政策、制度和功效，乃至“虽有智巧，亦是赤心中流出”，是一种浑然圆融的状态。相反，若像吕留良这样，必要区分出公与私的具体标准，就是“不见实理”，低看了“心”与“道”，不知“从古圣贤勋业，皆从心性中发出”，“簿书钱谷皆为为己”；必要以“有道理无功效”为纯粹，看似存理去欲、存公灭私，实则割裂“本心”，破碎“王道”，反而折射出好高悖乱的“私意”。⑤

在《驳书》看来，吕留良“悖谬”的关键表现，就是他自以为“卫道”而做过度的分判，不知只要摒除“私衷浅见”，躬行践履，看似粗疏的“道”就自然“时中”；若按着一种要求做去，再用另一种要求加以检点，其行、其审、其改，就都成为外来的“刻意”“模仿”。朱轼等

① 朱轼等:《驳吕留良四书讲义》“大学”，第 615 页；“中庸”，第 635、650 页；“上论”上，第 681、684 页；“上论”下，第 702 页；“下孟”下，第 770、771 页。

② 朱轼等:《驳吕留良四书讲义》“上孟”，第 740 页。

③ 朱轼等:《驳吕留良四书讲义》“大学”，第 618 页；“下论”，第 715 页；“上孟”，第 730 页；“下孟”上，第 753 页。

④ 朱轼等:《驳吕留良四书讲义》“上孟”，第 730 页；“下孟”上，第 753 页。

⑤ 朱轼等:《驳吕留良四书讲义》“中庸”，第 657 页；“上论”下，第 690–691 页；“下论”，第 712、720、729 页；“下孟”上，第 754 页；“下孟”下，第 779–780 页。

人说，热衷于这种辨析工夫，表明吕留良视“道”为可善可恶的“虚位”，认为圣人之言“邪正全未分”，必须以智力“一番考证白黑”，才能“不杂于异学”。因此，其学说看似严谨周全，实则是无本之木，“使人寻觅于不即不离之间，无异于系风捕影之不可捉”，根本不知圣经之言“讲求义理，总归著实，不徒以言语妙天下”，“一事一物，各有归著，不可以游移惝恍之解杂于其间”。吕留良“不过谓言心而不及理，觉字恐无把柄”，而不明白“心之所以能觉者，自由理之明，无待于推原也”，“义理精微，都在此心权度上取”，[①] 结果只纠缠于“文字”的重重拆分，以致分辨愈密，离“道”愈远。

《驳书》对吕留良的批驳，指向“心”与“道”的深层联系。对圣人之意的把握必须基于对“心”的自发呈露；以“文字”诠解道统，就是私心己意的根本偏差。“事物之宜在天下，所以处物之宜则在吾心”，“圣贤之心，至虚至明，与理为一，故能物来坐照，无假推测”；若“心有所蔽，而惟于事物上拟度”，则“群疑满腹，安能先觉”。因此，朱轼等人说吕留良“懵于心而苟于言”，不只是一种修辞，而是指向其“心”的真实状态。[②] 在雍正看来，不是“文字”标准或知识辨析，而是“心”的切实体认，决定着道统的意义。这不是对儒家经典理论的挑战，而是在其学理中消解“文字”的尺度，重塑道统的意涵。它为雍正阐明其“治道合一”奠定了思想的基础：既然以“文字”为道统将导向心术的败坏，那么剥离“文字”而呈露“心”，就是理解“道”的必由之路。

这在《觉迷录》中得到了正面论说。在雍正看来，儒家的真意在于内在的“道”而非外部的“法”。对于曾静要求恢复封建、井田等三代制度，以为“其余言治，皆非至道”的观点，雍正的回应是宣布它们不可行。但这不等于治统对道统、现实对理想的武断否定。雍正说，三代之制并非“圣人以为良法美意，万世无弊而行之也”，时势物情有“非人力之所能挽”者。如井田之废，田土不均，来自“天之生物不齐”；从封建到郡县，也是“天时人事，积渐使然”。面对这种“乃造化之自然，虽天亦无可如何”的“自然之理势”，圣人“因其地，顺其势”，无一毫私意掺杂，“心”总归至公至诚，政治才总归于至是至当。王道并无外部的标准；“未尝有意立异，亦未尝强以求同”，才是“上律天时，下袭水土而无私者也”。[③]

因此，儒家“文字”对制度与道德的要求是不足恃的。在作为《觉迷录》最终总结的《归仁说》中，“道”的特质被归结为“非常”：“圣人之出也非常”，“其生也无常地”，其行“亦无常格”，意思是“道”固有典籍可据，但其表现本身是“无穷尽，无方体”的，“本极活脱变易，不容人以成格定式，执持捉摸”。读书而求圣人之道，必须“即其活变之妙，以竭吾权度裁制之精”，在与古人之同中见异、异者归同，才算是穷经明理，获得“义”的无穷大用。曾静说，雍正看似与儒家标准或康熙政治不同，正是因为他掌握了“非常”之“道”的真谛，“只学其道，而不拘泥其法”，一切秉至公的“天心”而行。这种“法”“道”之别，也就是后世与三代、霸道与王道之别：“法”虽然来自“道”，但它“拘泥执滞，不能活变”；变易无常的“道”只有“大圣人之智虑精微，明聪天纵”才能掌握领会，“所以先儒谓三代以道治世，后世以法把持天下”。根本上说，圣人之“道”位于“文字”的盲区：“浅陋不得而知”，“人所不得而传”，因为“圣本不可知，而至德尤未易名言”。[④]

“非常”使儒家思想的知识形式即“文字”失去了意义。因此，《觉迷录》将雍正的正当性立足于其“心”，此心“如止水如明鉴”，“浑乎天理之公而不杂一毫人欲之私”，才能“万物之

---

① 朱轼等：《驳吕留良四书讲义》“中庸”，第 637–638 页；“上论”上，第 673–674 页；“下论”，第 719 页；“下孟”下，第 767–768 页。

② 朱轼等：《驳吕留良四书讲义》“上论”上，第 683 页；“下论”，第 719 页；“下孟”上，第 753 页。

③《大义觉迷录》卷 1，第 289 页，第 296 页；卷 2，第 308–310 页，第 313 页。

④《大义觉迷录》卷 3，第 334 页；卷 4，第 380 页，第 384 页。

过其前者，妍媸自然毕露而不容掩”。这绝非来自对任何知识，哪怕是儒家经典和圣贤之言的思虑把捉，因为“道”只能由“心”的内在感应流露而出，“原非鉴与水留恋于当前之物，而后得照见”。相反，在认识和实践中若“稍留一毫意见”，“虚明之本体”就会遭到掩蔽，“照物不见”，失去了“非常”之“道”的精妙之处，也就偏离了合理政治和良好道德的“天心”之“理”的轨道。[①] 在雍正的论述中，这正是其似是而非的儒家批评者所犯的错误，也正是以“心”辩难“文字”的原理所在。

《驳书》提供了消解士人及其道统解释的学理依据，《觉迷录》则提供了“道”立足于“心”而为“非常”的正当性逻辑。据此，摧折士人、瓦解“文字”，申明“尊君”，可以是“道”的践履；张扬道统，援引经典，笃守义理，也可以变成“私”的荡逸。这种对儒家学理及其内在活力的收编，使雍正获得了一种深层的观念优势，使士人们不能不承认，哪怕在文字狱中，他们面对的也并非外部的暴虐皇权和专制伦理，而是道统意涵自身的复杂性。

四、结语

作为道统载体的“文字”是士人理解和表达“道”、评判和介入现实的依据。因此，文字狱浓缩着清代最重要的议题之一，即清帝如何消解儒家“文字”对满洲统治、皇权独断及其政治实践的挑战，建立“治道合一”的圣王形象，获取士人的自发承认。本文考察了雍正朝文字狱的若干细节，发现在回应儒家挑战时，雍正不仅以强力加以摧折夺占，而且诉诸儒家学理，辩难士人的道统理解，并通过申明“心”的原理，重塑道统意涵，消解了“以道抗势”的知识基础，将自身正当性置于理学治道观内部。在这里，雍正不只将儒家视为缘饰现实政治，可以任意操纵的“话语”，而且显露出对其作为真实观念的理解，展现出一种富有活力的“帝王经学”。[②]

现实皇权可以在儒家学理中得到论证和表达，而非损害或扭曲它，提示了看待治道关系的思想视角。以“心”阐释道统并非雍正的创造。“心”是儒家特别是理学的枢纽；[③] 而对强调“实学”的清初理学而言，“心”不是抽象的玄谈或外部的知识，而是与其在现实践履中体认、呈露、扩充的“道”“理”密切相关，指向一种整体性的政治文化逻辑。雍正以“心”替代“文字”的方式跨越了治统与道统、现实与思想的概念边界，具有某种“实学”的意蕴；就此而言，考察其辩难和消解道统原义的“内部路径”，不仅有益于深化文字狱的研究，还具有重审清初政治和思想、理解“治道合一”和清代政治文化的深层意义。

References

Deng Guoguang. “Kangxi yu Qianlong de ‘huangji’ han song yi de jueze jiqi shijian: Qingdai diwangjingxue chutan” (Emperor Kangxi and Qianlong’s choice on the meaning of “Huangji” in the Han school and Song school: A preliminary study on Emperor’s study of Confucian classics in Qing Dynasty), in Peng Lin, ed. *Qingdai jingxue yu wenhua*(The study of Confucian classics and culture in Qing Dynasty), Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2005, pp. 101-155.

Feng Erkang. *Yongzheng zhuan*(Biography of Emperor Yongzheng), Shanghai: Shanghai sanlian shudian, 1999.

Guo Chengkang. “Zhengzhi chongtu yu wenhua gehe: YangMingshian toushi” (Political Conflict and Cultural Estrangement:Perspectives on the Case of Yang Mingshi), *Qingshi yanjiu*(Studies in Qing history) 4 (2002).

---

① 《大义觉迷录》卷 3，第 343 页。

② 关于“帝王经学”，参见邓国光：《康熙与乾隆的“皇极”汉、宋义的抉择及其实践：清代帝王经学初探》，彭林编：《清代经学与文化》，北京大学出版社，2005 年，第 101–155 页。

③ 钱穆：《朱子心学略》，《钱宾四先生全集》第 20 册，联经出版事业公司，1982 年，第 241 页。

Gong Shuduo, and Shi Gexin. *Qingdai lixueshi*(History of the Neo-Confucianism in Qing Dynasty), Guangzhou: Guangdong jiaoyu chubanshe, 2007.

Huang Jinxing. “Qingchu zhengquan yishixingtai zhi tanjiu:Zhengzhihua de daotongguan” (An examination of political ideology in early Qing Dynasty:the politicization of Tao-tung), in *Youru shengyu:Quanli xinyang yu zhengdangxing*(You-ru-sheng-yu: power,religion and legitimacy), Xi’an: Shanxi shifandaxue chubanshe, 1998, pp. 99-141.

Li Shenghua. “Zhasitingan xinlun” (New study on the case of Zha Siting), *Zhejiang shehui kexue*(Zhejiang social sciences) 7 (2013).

Shao Dongfang.“Qingshizong *dayijuemilu* zhongyao guannian zhi tantao” (An examination of certain key concepts in Emperor Yung-zheng’s *Ta-yi-chüeh-mi-lu*), *Hanxue yanjiu*(Studies on Sinology) 2(1999).

Wang Fansen. “Cong Zengjingan kan shibashiji de shehui xintai” (Studies on eighteenth-century social mentality in the Zeng Jing case), *Quanli de maoxiguanzuoyong: Qingdai de sixiang, xueshu yu xintai*(The capillary action of power: thought, scholarism and mentality in Qing dynasty), Taibei: Lianjing chubanshiye gongsi, 2013, pp. 341-392.

Wang Shengjun. “Wei ‘Xinxue’ zhengming: *bo Lü Liuliang sishujiangyi* zhiyan” (Rectify the names of the “School of Mind”: comments on *a refutation on Lü Liuliang’s Interpretation on Four Books*), *Jiaxing xueyuan xuebao*(Journal of Jiaxing University), 2 (2020).

Xia Mingfang, Wu Mi. “Duochong bianzou zhongde zaiyilun yu qingdai wangchao rentong:yi *dayijuemilu* wei zhongxin” (Multiple meanings of the calamities and abnormal phenomena and dynasty identity in Qing: a study around *Dayijuemilu*), the International Symposium on “Politics and National identity in Qing Dynasty”, 2010.

Yang nianqun. *Hechu shi jiangnan:Qingchao zhengtongguan de queli yu shilin jingshenshijie de bianyi*(Where is the Jiangnan: the formation of zhengtong view and the changement of literati’s spirit in Qing Dynasty), Beijing: shenghuo dushu xinzhi sanlian shudian, 2010.

Yang Nianqun.“‘Tianming’ ruhe zhuanyi: Qingchao ‘dayitong’ guan zaiquanshi” (How to Transfer Tianming:Reinterpretation of the Qing Dynasty’s Concept of the great Unification), *Qinghua daxue xuebao*[Journal of Tsinghua University(Philosophy and Social Sciences)], 6 (2020).

The Emperor’s Disputation on the Meaning of Confucian Orthodoxy in the Qing Dynasty: A New Study of Literary Inquisition in the Yongzheng Reign

MENG Yao (The Institute of Qing History, Renmin University of China; 762022374@qq.com)

Abstract: Literary inquisition is an important window to explore the emperor’s response to challenges from Confucian orthodoxy as well as establishing the image of “combining governing and morality” in the Qing dynasty. Scholars have paid attention to Qing emperor’s tactics of attacking and incorporating Confucian orthodoxy, but examining the specific mechanism is not enough. This paper has restudied the literary inquisition in the Yongzheng reign to explain how the emperor, on the premise of admitting the Neo-Confucianism view of governing and morality, used the internal mind (*xin*) to replace Confucian scholar’s application of the knowledge of morality. The emperor made his domination intrinsic to Neo-Confucianism, much more than using it to prove its own legality or to persecute dissidents. This meant that Emperor Yongzheng regarded “mind” and “morality” as some kind of “objective knowledge”, pointing at a way to rethink politics, ideology, and political culture in Qing dynasty.

Keywords: Emperor Yongzheng, Yang Mingshi, literary inquisition, *Da yi jue mi lu*, *Bo Lü Liuliang si shu jiang yi*